



Open Access Repository  
[www.ssoar.info](http://www.ssoar.info)

## Zwischen Natalität und 'Muselmann' - Hannah Arendt und das Andere der Ordnung

Dries, Christian

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dries, C. (2017). Zwischen Natalität und 'Muselmann' - Hannah Arendt und das Andere der Ordnung. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 8(1), 23-44. <https://doi.org/10.3224/zpth.v8i1.02>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

**gesis**  
Leibniz-Institut  
für Sozialwissenschaften

Mitglied der  
  
Leibniz-Gemeinschaft

# Zwischen Natalität und ‚Muselmann‘ – Hannah Arendt und das Andere der Ordnung

Christian Dries\*

**Schlüsselwörter:** Hannah Arendt, Sozialtheorie, Natalität, Totalitarismus, ‚Muselmann‘

**Abstract:** Obwohl Hannah Arendt die Sozialwissenschaften ihrer Zeit geringschätzte, kann ihr Denken sozial- und gesellschaftstheoretisch fruchtbar gemacht werden, sofern man nicht allein auf Arendts trennscharfe Unterscheidungen (zum Beispiel von Macht und Gewalt) fokussiert, sondern auch ihren Sinn für Paradoxa, Übergänge, Aporien und Brüche in den Blick nimmt – und bisweilen mit Arendt über Arendt hinaus oder gegen sie denkt. Unter dieser Prämisse untersucht der Aufsatz zwei eng miteinander verschränkte Schlüsselthemen Arendts: die Grundbedingung der Natalität und das Vermögen zu Handeln auf der einen, den ‚Muselmann‘ als Endprodukt des Konzentrationslagers auf der anderen Seite. Beide – Natalität und ‚Muselmann‘ – markieren auf ihre Weise die Grenzen und Abgründe politischer Ordnung(sbildung). Im Ergebnis wird deutlich, dass einerseits Arendts Bild vom Lager die eigentliche Untertanenfiktion des Nationalsozialismus verstellt, während der ‚Muselmann‘ sich als Sozialfigur der Gegenwart verstehen lässt. Andererseits ist Natalität ebenso Grund beziehungsweise Garant von Welt, wie sie deren Verhängnis werden kann.

**Abstract:** Even if Hannah Arendt disregarded the social sciences of her time, her thinking can be made productive with regard to social theory, provided that one does not only focus on Arendt’s precise distinctions (e.g. between power and violence), but also takes into account her sense of paradoxes, transitions, aporia and fractures – and occasionally thinks with Arendt beyond Arendt or against herself. On this premise, the essay investigates two of Arendt’s key issues which are strongly intertwined: the human condition of natality together with the faculty of action and the ‘Muselman’ as the final product of the concentration camp. Both – natality and ‘Muselman’ – in their own particular way mark the boundaries and abysses of (creating) political order. As a result it becomes clear that on the one hand Arendt’s image of the camp obstructs the actual subject fiction [*Untertanenfiktion*] of National Socialism, whereas the ‘Muselman’ can be recognized as a social figure of our time. Natality, on the other hand, is the world’s basis and guarantor just as it can become its undoing.

So vielgestaltig ihr Werk auch ist, so stark gravitiert Hannah Arendts Denken doch immer wieder um den „Abgrund“ (Arendt 2005b: 61) der nationalsozialistischen Judenvernichtung. „Dies hätte nie geschehen dürfen“, betont Arendt im Fernsehinterview mit Günter Gaus. „Und damit meine ich nicht die Zahl der Opfer. Ich meine die Fabrikation der Leichen und so weiter [...]“ (ebd.: 61 f.). In ihrem frühen Opus magnum, in zahlreichen Essays, dem Gerichtsreport *Eichmann in Jerusalem* und mehreren Vorlesungen hat Arendt

---

\* Dr. Christian Dries, Universität Freiburg  
Kontakt: christian.dries@soziologie.uni-freiburg.de

eben „dies“ umkreist: das nationalsozialistische Verbrechen gegen die Menschheit, verübt am jüdischen Volk, das für Arendt zugleich auch einen Traditionsbruch mit dem geistigen Erbe europäischen Denkens verursachte. Ihre Schriften lassen sich daher auch als Versuch lesen, aus den Trümmern der kollabierten Tradition nach belastbaren Restbeständen zu fahnden – nach Denkfiguren und Modellen, Grundbedingungen und Prinzipien, die einen Neuanfang im Denken wie im Handeln ermöglichen.

Im Folgenden werde ich an zwei eng miteinander verschränkten Schlüsselthemen Arendts herausarbeiten, was diese Bemühungen trotz Arendts allergischer Reaktion auf die Sozialwissenschaften ihrer Zeit<sup>1</sup> zur Sozial- und Gesellschaftstheorie der Moderne beizutragen haben. Es handelt sich um Arendts Antwort auf Martin Heideggers Thanatologie, die *Natalität* menschlichen Daseins, und ihre Negation, den *Muselmann*. Die Grundbedingung der „Gebürtlichkeit“ (Arendt 2002a: 217) und der Konzentrationslagerhäftling „im Zustand äußerster körperlicher Erschöpfung und endgültiger psychischer Entkräftung“ (Ryn/Klodzinski 1987: 89) markieren bei Arendt Anfangs- und Endpunkte politischer Ordnungsbildungsprozesse beziehungsweise Ordnungszusammenbrüche, beanspruchen darüber hinaus aber auch ontologische beziehungsweise anthropologische Valenz.<sup>2</sup> Betrachtet man Natalität und ‚Muselmann‘ in ihrer theoretischen Verschränkung, erweist sich Arendt als Denkerin sozialer und politischer Ordnung, die für das Andere der Ordnung, das heißt ihre immanenten Grenzen, Widersprüche und Abgründe, sensibel ist.<sup>3</sup>

Daran anknüpfend konzentriere ich mich auf theoretisch produktive Ambivalenzen und Paradoxien – im Unterschied zu Forschungspositionen, die Arendts Grundunterscheidungen, das „Reinheitsgebot“ ihres politiktheoretischen Vokabulars (Herb/Gebhardt/Morgenstern 2014: 10) oder ihr „dezidierte[s] Ordnungsdenken“ (Schulze Wessel/Volk/Salzborn 2013: 7) betonen.<sup>4</sup> Anders als Interpreteten, die sich wie Oliver Marchart (2005) affirmativ auf das ‚Wunder des Anfangens‘ berufen, werde ich dabei besonders den ambivalenten Charakter des Neubeginns herausstellen. Die Desertifikation des Gemeinwesens durch totalitäre „Sandstürme“ (Arendt 2005a: 978) hat gewissermaßen einen doppelten Ursprung: das ‚Wunder des Anfangens‘ nicht weniger als die sukzessive Vernichtung des Anfangenkönnens, die sich im ‚Muselmann‘ vollendet. Demgegenüber erweist sich Arendts Vorstellung vom Endzweck der nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager nicht zuletzt aufgrund ihrer kontradiktorischen

- 1 Vgl. exemplarisch Arendt (1965: 10, 29, 92 sowie 248), wo Arendt Soziologie und Psychologie häufige „Übertreibungen und oft auch Verzerrungen von pseudowissenschaftlichem Unsinn“ unterstellt. Jaspers gegenüber spricht sie vom „begrifflichen Morast“ der Psychologen und Soziologen, in dem alles untergehe (Arendt/Jaspers 1985: 272). Vgl. dazu ausführlicher Baehr (2002; 2010: insbesondere 10–34).
- 2 Patricia Bowen-Moore, deren Arbeiten zur Natalität (1987; 1989) Pionierstatus zukommt, zeigte sich Ende der Achtziger Jahre verwundert über das Desinteresse der Sekundärliteratur für die Fähigkeit des Beginnens. Davon kann heute keine Rede mehr sein (vgl. exemplarisch Birmingham 2010; Brumlik 2007; Marchart 2005). Anders verhält es sich dagegen mit dem ‚Muselmann‘. Außer bei Michal Aharony (2010) und Christian Volk (2007) hat er in der Arendt-Forschung – soweit ich sehe – bisher keine nähere Betrachtung erfahren. Zur emblematischen Funktion des ‚Muselmanns‘ für die Ethik nach Auschwitz vgl. Skitolsky (2012).
- 3 Vgl. dazu auch Benhabib (2006: III, 13). Zur Kritik des sozial- und kulturwissenschaftlichen Ordnungsdenkens und zur Akzentverlagerung auf Momente des Anderen der Ordnung vgl. ausführlich Bröckling et al. (2015).
- 4 Wie man Paradoxien ausgehend von Arendt fruchtbar machen kann, hat unlängst Ayten Gündoğdu (2011) am Beispiel der ‚Aporien der Menschenrechte‘ gezeigt.

Verklammerung mit dem Natalitätsbegriff als zu idealtypisch gedacht. Sie verstellt nicht nur den Blick auf den tatsächlichen Zweck der Judenvernichtung sowie das Lager als Handlungsraum, sondern auch auf die eigentliche Untertanenfiktion des Nationalsozialismus. Andererseits bietet gerade der ‚Muselmann‘, bei Arendt Symbol des totalitären Versuchs, menschliche Spontaneität auszulöschen und politisches Handeln zu verunmöglichen, Ansatzpunkte für eine kritische Gesellschaftstheorie. Dies erfordert freilich, mit Arendt über Arendt hinauszudenken und sie bisweilen auch gegen den Strich zu lesen (so Benhabib 2006: IV). Auf die Rekonstruktion der Grundbedingung der Natalität (1.) und des ‚Muselmanns‘ (2.) folgen daher zwei an Arendt anschließende und über sie hinausgreifende Abschnitte, die zum einen Arendts Bild des Lagers und seiner Insassen einer kritischen Überprüfung unterziehen, zum anderen aber den ‚Muselmann‘ als Sozialfigur der Gegenwart skizzieren (3.) sowie die Ambivalenzen des Anfangens beziehungsweise der Natalität in den Blick nehmen (4.). Eine Schlussbetrachtung führt die Ergebnisse der vorangegangenen Schritte im Hinblick auf ihre sozial- und gesellschaftstheoretische Relevanz zusammen (5.).

## 1. Neu anfangen: Natalität als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Handelns

Arendts gesamte politische Theorie, so Oliver Marchart (2005: 23, Hervorhebung im Original), sei „ein Denken *des Neubeginnens*“. Das existentialontologische Fundament dieses Denkens resultiert aus einer Umstellung von Thanatologie auf Natologie. Bei Arendt ist das Dasein wesentlich durch seinen Anfang, nicht sein Ende in der Zeit bestimmt, eigentliche menschliche Existenz deshalb keine Frage der Entschlossenheit, sondern des Handelns. Jede Geburt eines neuen Menschen, schreibt Arendt ein berühmtes Augustinus-Wort paraphrasierend, verheißt einen möglichen Neuanfang innerhalb der Menschenwelt (vgl. Arendt 2002a: 215 f.). Anfänge stiften, das heißt handeln beziehungsweise frei sein, können Menschen nach Arendt nur, weil sie als Geborene selbst einen Anfang haben beziehungsweise ein neuer Anfang im Fluss der Zeit sind (vgl. Bowen-Moore 1989: 23): „Das Wunder der Freiheit liegt in diesem Anfangen-Können beschlossen“ (Arendt 1993: 34).

Die Grundbedingung der Natalität wird bei Arendt – vor dem Hintergrund die Welt verzehrender und vernichtender Prozesse der kapitalistischen Akkumulation und des Totalitarismus – zur krypto-theologischen Antwort auf die *logisch* unlösbare Frage, wie echte Neuanfänge möglich sind. Nichts weniger als die „Erlösung der Welt“ liegt für sie darin beschlossen, „daß das Menschengeschlecht sich für immer durch Geburt, durch die Ankunft neuer Geschlechter, erneuert“ (Arendt 1965: 271). Ist die Welt des „Zwischen“ (Arendt 2002a: 225) auch durch totalitäre Sandstürme von maximaler Verwüstung bedroht, garantiert Natalität, dass politische Wendungen möglich sind und „eine neue Welt anhebt“ (Arendt 2005a: 957). Weil Menschen als Neuanfänge qua Natalität „mit der Fähigkeit des Beginnens begabt“ sind, sind sie für Arendt „gleichsam existentiell“ auf diese für alle Gesellschaften und jedes Gemeinwesen überlebenswichtige Aufgabe vorbereitet, ja regelrecht „vorbestimmt“ (Arendt 1965: 272). Werden sie dieser Aufgabe gerecht, indem sie handelnd und sprechend Initiative zeigen, folgen sie nach Arendt letztlich dem inneren Antrieb des gebürtlichen Anfangs, der sie selbst sind. Handeln ist „Anfangen *in actu*“ (Marchart 2011: 299, Hervorhebung im Original). Auf diese Weise wird Handeln zur „zweite[n] Geburt, in

der wir die nackte Tatsache des Geborensseins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen“ (Arendt 2002a: 215).<sup>5</sup>

Der Bezug auf den großen Kirchenvater Augustinus, der Arendts Denken seit ihrer Dissertation bei Jaspers begleitet, ist kein Zufall. Das Existenzial der Natalität hat eine unverkennbar sakrale Konnotation: „Mit dem Menschen kam der Anfang in die Welt. Hierauf beruht die Heiligkeit menschlicher Spontaneität“, notiert Arendt (2002b: 66) in ihr *Denktagebuch*. Dass es sich bei der von christlicher Metaphorik geprägten Natologie der Augustinus-Interpretin um eine ontologisierte Schöpfungstheologie handelt,<sup>6</sup> legt ein weiterer Terminus nahe, der eng mit der menschlichen Natalität verknüpft ist: Weil der neue Anfang seiner Natur nach unvorhersehbar und unberechenbar ist, ja vor dem Hintergrund der gesamten Evolutionsgeschichte von atemberaubender Unwahrscheinlichkeit, mutet er Arendt *sub specie aeternitatis* wie ein biblisches Wunder an. Das ‚Wunder der Tat‘ ist für Arendt (1993: 32) die „real nachweisbare Transzendenz jeden Anfangs mit Bezug auf den Prozeßzusammenhang, in den er einbricht“. Mit anderen Worten: Handeln ist Ereignis, oder wie Arendt (2002a: 215, 225) sagt, eine „Einschaltung“ in das vorhandene „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“. Ordnungstheoretisch formuliert stellt das Bezugsgewebe das jeweils Gegebene, die vorhandene Struktur dar, Handeln als *initium* deren unvorhersehbare (und nahezu unabwendbare) Irritation, Verschiebung, womöglich gar den Anfang ihres endgültigen Zusammenbruchs beziehungsweise ihrer Neuausrichtung. Aus der Sicht des Alten, Vorgängigen ist das Ereignis des Handelns durch seine Neuheit und Nicht-Erwartbarkeit, seine Kontingenz definiert – es ist im Wortsinn außer-ordentlich. „Das Neue fügt sich nicht ein, es ist unverständlich und sperrig für die gewohnten Rahmen. [...] Diese Ereignishaftigkeit ist die elementare Signatur des Neuen“ (Giesen 2010: 300). Arendt findet dafür ein räumliches Bild: die *Lücke* zwischen Vergangenheit und Zukunft, die durch die Initiative der Handelnden, vor allem im Akt der Revolution und der Neugründung des Gemeinwesens, aufgerissen wird (vgl. Marchart 2005: 45–59).

Gegenüber dieser initialen, zugleich „an-archischen“ (vgl. Birmingham 2007) wie im Wortsinn fundierenden, erneuernden Bedeutung hat das Handeln bei Arendt außerdem einen prozessualen, autotelischen Charakter. Es ist reiner Selbstzweck, sein Sinn menschliche Freiheit. Die Wirkung des Handelns (und Sprechens) „ist nicht eine Folge und ein Endresultat, in dem der Prozeß selbst ‚erlischt‘, sondern liegt im Vollzug selbst“ (Arendt 2002a: 262) – und „[s]olange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind“ (Arendt 2000b: 206, Hervorhebung im Original). Das Handeln trägt bei Arendt im Gegensatz zum heterotelischen Herstellen sein Ziel in sich selbst. Sein Erfolg ist daher nicht in irgendeinem Ergebnis, sondern lediglich an seiner Perfektion erkennbar, das heißt „durch die Qualität und Vorzüglichkeit des Handlungsvollzugs selbst“ (Volpi 2007: 85).<sup>7</sup> Damit ist das Handeln in beiderlei Hinsicht

5 Patricia Bowen-Moore (1989) unterscheidet drei Perspektiven auf Natalität: „primary natality“ beziehungsweise die physische Geburt, „political natality“, das heißt Arendts ‚zweite Geburt‘ und die spezifisch politische Dimension der Natalität sowie „tertiary natality“, den gebürtlichen Charakter des Lebens des Geistes.

6 So auch Alfons Söllner, der Arendt nicht nur „theologische Metaphorik“ und eine „halb-theologische Auffassung von Politik“ unterstellt, sondern eine geschichtsphilosophisch „negative Theologie“ (Söllner 1990: 203 f., 207, 222).

7 Arendt (2000b: 206) weist in diesem Zusammenhang auch auf Machiavellis Begriff der *virtù* sowie die Analogie zum Musizieren und Theaterspielen hin.

– als initiales Ereignis wie als purer Selbstzweck beziehungsweise Freiheitsvollzug – ein Grenzbegriff und Natalität von paradoxem Charakter. Zum einen, weil auch dem heterotelischen Arbeiten und dem durch Zwecke und Mittel geprägten Herstellen, sofern ja auch sie einmal begonnen werden, ein Schuss Handeln „[i]m Sinne von Initiative“ (Arendt 2002a: 18) beigemischt sein muss, und umgekehrt das Handeln in der Praxis nie ganz frei ist von Voraussetzungen, Zwängen und Zwecksetzungen. Zum anderen ist es sowohl im Leben der Einzelnen als auch historisch betrachtet selten (vgl. Kateb 2000). Nicht alle Menschen machen von der Natalität im emphatischen Sinn Gebrauch. Echte Neuanfänge sind „immer das unendlich Unwahrscheinliche“ (Arendt 2002a: 216); darüber hinaus können Handlungen aber auch den Anfang vom Ende der menschlichen Fähigkeit markieren, neue Anfänge zu stiften (siehe unten). Weil das Handeln qua Natalität zudem ontologisch durch die Geburt, das heißt durch ein *ontisches*, in diesem Fall physisches Geschehen und damit einen Zwang verbürgt wird, kann sich ihm letztlich auch niemand ganz entsagen. Obwohl als Synonym für Kontingenz und menschliche Freiheit gebraucht – nichts ist unwahrscheinlicher als das Handeln, außer man tut es –, haftet dem Handeln bei Arendt damit auch ein biologisches Moment der Unverfügbarkeit an.<sup>8</sup> Anders gesagt: Natalität und mit ihr die Fähigkeit zu handeln ist uns (ob wir wollen oder nicht) *gegeben*, nicht von uns gemacht (zum „principle of givenness“ bei Arendt vgl. Birmingham 2006: 70–103). Menschen können, in Anlehnung an Paul Watzlawicks metakommunikatives Axiom, nicht nicht handeln und nicht nicht kommunizieren, so wenig wie sie sich gegen ihre eigene Geburt sträuben können. Wer hingegen niemals handelte oder spräche, so Arendt (2002a: 215), dessen Leben wäre „buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben“.

## 2. Das Lager als Labor: Der ‚Muselmann‘ und die Negation der Natalität

Als ‚lebende Leichname‘ werden jene Insassen der nationalsozialistischen Konzentrationslager bezeichnet, die sich aufgrund ihrer physischen und psychischen Verfassung an „der Grenze zwischen Leben und Tod“ (Ryn/Kłodziński 1987) befanden: extrem abgemagert, mit eingefallenen Wangen und wirrem Blick, in verwahrloster, durch unbewusstes Entleeren mit Kot verunreinigter Kleidung, oft zusätzlich in Decken gehüllt. Aufgrund ihres äußeren Erscheinungsbilds, das die Lager-SS an betende Muslime erinnerte, setzte sich für diese Häftlingsgruppe in der polyphonen *lagersprache* (vgl. Oschlies 1984) die – auch für Frauen gebräuchliche – Bezeichnung ‚Muselmann‘ (*muzulman*) durch.

Der ‚Muselmann‘ war in den Lagern eine alltägliche Erscheinung mit symbolischer Wirkung, gleichsam „die Leitfigur von Auschwitz“ (Langbein 1995: 161; zum ‚Muselmann‘ vgl. ebd.: 138–161). Im ‚Muselmann‘ sahen die neu eingelieferten Häftlinge das „Endprodukt des Lagers“ (Ryn/Kłodziński 1987: 88), in das auch sie sich mit großer Wahrscheinlichkeit eines Tages aufgrund der massiven tagtäglichen Traumatisierung durch Unterernährung, übermäßige Arbeit, mangelnde Hygiene und körperliche Gewalt verwandeln würden. Die Symptome dieser schleichenden Verwandlung werden meist mit

8 Unverfügbar und nicht kontrollierbar ist das Handeln laut Arendt ferner deshalb, weil jeder individuelle Handlungsakt sich immer schon in ein bereits vorhandenes, durch Dritte vorgefertigtes Gewebe von Handlungsakten einflieht.

denen der Hungerkrankheit (Hungerödem) verglichen.<sup>9</sup> Oft schlief der ‚Muselmann‘ einfach ein, und nicht selten war sein Tod die Folge psychischer Überlastung. In der Lagergesellschaft gehörte er zur „untersten Schicht des Lagerproletariats“ (ebd.: 113), seine Mithäftlinge ekelten sich vor ihm, was ihn gewissermaßen vogelfrei machte und dazu führte, dass ‚Muselmänner‘ in der Regel unter sich blieben.

Für Hannah Arendts Versuch, das Wesen des nationalsozialistischen Totalitarismus zu erfassen, ist der ‚Muselmann‘ eine Schlüsselfigur. Zwar verwendet sie selbst die im Lagerkontext übliche Bezeichnung nicht. Wenn sie stattdessen mit ebenfalls gebräuchlichen Synonymen von „living dead“, „living corpses“ oder „ghastly marionettes with human faces“ spricht, die sich wie Pawlov’sche Hunde verhalten (Arendt 1973: 441, 447, 455; in der deutschen Fassung vgl. Arendt 2005a: 921, 929 beziehungsweise 935), ist dennoch niemand anderes gemeint als eben der ‚Muselmann‘ (zur Etymologie und den zahlreichen weiteren Namen vgl. Agamben 2003: 38 f. sowie Ryn/Kłodziński 1987: 99 f.). An ihm liest sie (wie am Fall Eichmann die Gedankenlosigkeit des ‚Verwaltungsmassenmörders‘) idealtypisch ab, auf was die nationalsozialistische Herrschaft aus ist und was sie von allen anderen Herrschaftsformen, selbst dem Stalinismus, fundamental unterscheidet. War auch der Weg in die Konzentrations- und Vernichtungslager durch Antisemitismus, Entrechtung und Terror, Angriffskrieg und Massaker an der Zivilbevölkerung stufenweise vermittelt, so hielt Arendt die industrielle Judenvernichtung doch für „absolut anders“ (Arendt 1989a: 30), für ein beispielloses Ereignis. Vordergründig betrachtet erschienen ihr die Lager zutiefst sinnlos. Weder waren die dort Inhaftierten im juristischen Sinn schuldig, noch erwiesen sich die Lager als ökonomisch zweckmäßig. Nicht zuletzt standen sie in „offenbarem Widerspruch [...] zu den Notwendigkeiten der Kriegshandlungen“ (Arendt 1948a: 315). Tatsächlich aber dienten sie aufgrund ihrer abschreckenden Wirkung auf die Bevölkerung und als Erziehungsanstalten für totalitäres Herrschaftspersonal der Stabilisierung des Regimes laut Arendt effektiver „als jede andere seiner Institutionen“ (ebd.: 328).

Zur Schlüsselinstanz nationalsozialistischer Herrschaft werden die Lager bei Arendt deshalb, weil sie das richtungsweisende Gesellschaftsideal des Totalitarismus verkörpern. In dieser Funktion seien die Lager so etwas wie „Laboratorien für das Experiment der totalen Beherrschung“ (Arendt 1989a: 24), deren Ziel dann erreicht sei, „wenn die menschliche Person, die immer eine ganz eigene Mischung aus spontanem und bedingtem Verhalten darstellt, in ein völlig konditioniertes Wesen transformiert worden ist, dessen Verhaltensweisen selbst dann genau vorausberechnet werden können, wenn es in den sicheren Tod geführt wird“ (ebd.; vgl. auch Arendt 2005a: 907). Neben der Rationalisierung der Vernichtung sah Arendt das grundstürzend Neue der Lager deshalb in erster Linie in der systematischen Herstellung ‚lebender Leichname‘ beziehungsweise ‚Muselmänner‘ – über den Weg der schrittweisen „Desintegration der Persönlichkeit“ qua Zerstörung der juristischen, der moralischen und der individuellen Person (Arendt 1989a: 24 f.).<sup>10</sup> Mit anderen Worten: Was die Lager gleichsam unter Laborbedingungen zu erreichen versuchten, war nichts anderes als „die Eliminierung der menschlichen Spontaneität überhaupt“ (Arendt 2005a: 843), das heißt die Aufhebung der Grundbedingung der Natalität und der von ihr verbürgten Fähigkeit, neue Anfänge zu stiften. Mit Bezug auf den theologischen

9 Zur Ätiologie des ‚Concentration Camp Syndrome‘ und den gesundheitlichen Folgeschäden von Lagerhäftlingen vgl. auch Eitinger (1980).

10 Zum zentralen Aspekt der Depersonalisierung vgl. Volk (2007). Zur ‚hidden violence‘ des Totalitarismus und ihren Auswirkungen auf die eigenen Anhänger vgl. Roviello (2007).

Gewährsmann der Gebürtlichkeit schreibt Arendt (2002b: 66) in ihr *Denktagebuch*: „Die totalitäre Ausrottung des Menschen ist die Ausrottung seiner Spontanität. Dies besagt zugleich die Rückgängigmachung der Schöpfung als Schöpfung, als Einen-Anfang-gesetzt-Haben“. In Arendts politischer Topologie der Moderne definiert das Lager somit einen „Ausnahmeraum“ (Balke 2015: 139), in dessen Grenzen nicht mehr gehandelt werden soll, und in dem, wenn Handeln die eigentlich menschliche Tätigkeit ist, ein neuer (Nicht-)Mensch produziert wird, der nicht mehr handeln kann: der ‚Muselmann‘ oder, wie es in der englischen Fassung der Elemente und Ursprünge heißt, der „model citizen“ des Totalitarismus, „Pavlov’s dog“ (Arendt 1973: 456).

Als sozial- beziehungsweise gesellschaftstheoretischer Begriff (vgl. Loick 2012) bezeichnet das Lager jenen Ort, an dem Sozialität als solche, verstanden als Miteinander der Vielen und der Verschiedenen – in Arendt’scher Terminologie „Pluralität“ – ausgelöscht und an der Fiktion eines wahrhaft einheitlichen, unterschiedslosen *Sozialkörpers* gearbeitet wird, das heißt an der Rückführung individueller Personen „auf den kleinsten gemeinsamen Nenner organischen Lebens“ (Arendt 1989b: 50) und der Fusion der vielen Verschiedenen zur quasi-organischen Einheit der Gleichen. Der oder die konstitutive Andere, ohne deren Anwesenheit es Gesellschaftlichkeit nicht gibt (vom Politischen ganz zu schweigen), wird im Lager systematisch eliminiert. Das Lager erweist sich so zugleich als anthropologische Lichtung, die den sozialtechnologischen Beweis liefert, „daß es in der Tat möglich ist, Menschen in Exemplare der menschlichen Tierart zu verwandeln, und daß die ‚Natur‘ nur insofern ‚menschlich‘ ist, als sie es dem Menschen freistellt, etwas höchst Unnatürliches, nämlich ein Mensch zu werden“ (Arendt 2005a: 934). Eben weil die menschliche Natur „so wie sie ist“ – aufgrund der Natalität und Pluralität der Menschen –, „sich dauernd dem totalitären Prozeß entgegenstellt“ (ebd.: 941), geht es dem Totalitarismus laut Arendt (ebd.: 940 f.) nicht um „die Umformung der äußeren Bedingungen menschlicher Existenz“ und auch nicht um „die revolutionäre Neuordnung“ – sondern um „die Transformation der menschlichen Natur selbst“. Glücklicherweise aber ist auch der ‚Muselmann‘ nur ein Extremfall. Nicht allein, dass er außerhalb der Lagerbedingungen schwerlich herzustellen ist. Der Versuch, Menschen in ‚Muselmänner‘ zu verwandeln, muss immer wieder an der menschlichen ‚Natur‘, das heißt an der Grundbedingung der Natalität scheitern.

### 3. Wir ‚Muselmänner‘...

Der ‚Muselmann‘ eröffnet allerdings auch eine kritische Perspektive: auf Arendts Totalitarismustheorie, die Grundbedingung der Natalität und das Anfangen gleichermaßen. Grundsätzlich lässt sich einwenden, Arendts Totalitarismusstudie werde „der spezifischen Organisation, der Funktionsweise und dem Endzweck der Vernichtungslager nicht gerecht“ (Traverso 2000: 129). Eine Vielzahl der Opfer der Shoah wurde nicht in Lagern, sondern durch Erschießungskommandos ermordet (vgl. Browning 1992; Friedländer 2006; Herbert 2015; Kühl 2014), und Hunderttausende erreichten das Stadium des ‚Muselmanns‘ nie, weil ihr letzter Weg direkt von der Rampe in die Gaskammer führte. Auch war der Endzweck der Lager nicht das anthropologische Experiment, sondern neben dem zentralen, die totalitäre Herrschaft stabilisierenden Abschreckungsmoment<sup>11</sup> die Internie-

11 Wer diesbezüglich nur an außerhalb des Deutschen Reiches gelegene Lagerkomplexe wie Auschwitz oder Treblinka denkt, über die im Reich rasch Gerüchte kursierten, vergisst darüber die unzähligen Lager un-



rung, ökonomische Ausbeutung und Beseitigung politischer und rassistisch markierter Gegner, ‚Andersartiger‘ und sonstiger ‚überflüssiger‘ Menschen, die den völkischen Neuordnungsplänen und Rassephantasien der Nationalsozialisten im Weg standen (vgl. Aharony 2013; Herbert/Orth/Dieckmann 1998; Hördler 2015).<sup>12</sup> ‚Muselmänner‘ erwiesen sich in diesem Zusammenhang und aus der Perspektive der Lager-SS schlicht als „unerwünschte Personen, da sie den Bedingungen des Lagers nicht gewachsen und unfähig zur Arbeit waren“ (Gutman 1993: 977).

Doch auch als vermeintliche Untertanenfiktion des Totalitarismus beziehungsweise Nationalsozialismus ist der ‚Muselmann‘ – ein in seinem spezifisch menschlichen Wesen fundamental transformierter, das heißt auf seine ‚tierischen‘ Reaktionen reduzierter, seiner Spontaneität beraubter, im Sinne Arendts nicht mehr handlungsfähiger, total beherrschbarer ‚lebender Leichnam‘ (vgl. Arendt 1973: 437 f., 455 f., 457; 2005a: 907 f., 934 ff., 937) – wenig plausibel. Zwar sind Anpassung und Unterwerfung im Sinne ideologischer Konformierung, Einfügung in die ‚Volksgemeinschaft‘ und Orientierung am Führerwillen zweifellos zentrale, übergreifende Aspekte nationalsozialistischer Subjektivierung (vgl. Janka 1997: 428 f.; Kershaw 1999; Steber/Gotto 2014; Steinhaus 1985); die ‚idealen Volksgenossen‘ aber wurden mitnichten als „ghastly marionettes with human faces“ (Arendt 1973: 455) imaginiert. Schon lange hat die historische Forschung auf die extreme Leistungsorientierung des Regimes hingewiesen, die im offensichtlichen Widerspruch zur desolaten Konstitution des ‚Muselmanns‘ steht (vgl. einschlägig Broszat (1985) sowie den instruktiven Überblick von Hans-Christian Harten (1993) zur NS-Pädagogik). Auch das nicht allein von Arendt gebrauchte Bild des ‚Rädchens im Getriebe‘, das beinahe so willen- und gedankenlos zu funktionieren scheint wie der völlig beherrschbare ‚Muselmann‘, bedarf spätestens seit dem Erscheinen kritischer Studien zum Fall Adolf Eichmann und zum Führungspersonal des Reichssicherheitshauptamtes in den letzten beiden Dekaden der Korrektur (vgl. exemplarisch Cesarani 2007; Herbert 1996; Stangneth 2011; Wildt 2002). Bereits ein oberflächlicher Blick in einschlägige Selbstbeschreibungen zeigt hinsichtlich des NS-Führungspersonals ein differenzierteres Bild: Für den damaligen Generalgouverneur im besetzten Polen Hans Frank zeichnet sich der ideale Funktionär, obwohl Teil einer tayloristisch optimierten „Staatsmaschine“, gerade nicht durch „formale Erfüllungsbeflissenheit“ aus, sondern durch „unmittelbare Tatkraft“ (Frank 1941: 3 f.). Der persönliche Einsatz, betont Frank, „soll auch das Kriterium des Amtsstiles sein und den Vorrang haben vor dem vielleicht formal fehlerlosen, aber durch Unterlassen der Tat bequemen und sachlich falschen Abschieben der Verantwortung auf höhere Instanzen“

---

terschiedlichster Art auf dem Reichsgebiet (manche davon sogar in Stadtzentren), in denen Menschen interniert, als Zwangsarbeiter ausgebeutet, misshandelt und ermordet wurden. Den Aspekt der Abschreckung und die herrschaftsstabilisierende Wirkung der Lager betont Arendt, selbst kurzzeitig Lagerinsassin im südfranzösischen Gurs, bereits in ihrem frühen Aufsatz *Konzentrationslager* (vgl. Arendt 1948a: 328). Arendts Analyse der schrittweisen Zerstörung der juristischen, moralischen und individuellen Person der Lagerinsassen durch die vollständige Isolation der Häftlinge von ihren alten sozialen Bezügen steht dazu nicht im Widerspruch. Abgetrennt vom ‚normalen‘ Leben war nur der Häftling, die Institution Lager hingegen in der Außenwelt weithin bekannt.

- 12 Aharony erhellt, warum Arendt, die ihre Überlegungen allein auf Berichte von KZ-Überlebenden wie Eugen Kogon, Bruno Bettelheim und David Rousset stützt, empirisch nicht sauber zwischen Konzentrations- und Vernichtungslager unterscheidet und warum der Begriff des Vernichtungslagers – als analytische Kategorie – dennoch logisch an den des Konzentrationslagers anschließt: Im Vernichtungslager wird vollendet, was mit der „Präparation lebender Leichname“ (Arendt 2005a: 921) schon außerhalb der Konzentrationslager begann.

(ebd.: 4). Nicht die jeder Initiative beraubten ‚Muselmänner‘ sind der „model citizen“ des Nationalsozialismus, sondern der körperlich fitte, im Rahmen einer partikularen NS-Moral besonders urteils- und entscheidungsfreudige Volksgenosse, der dezisionistische Athlet (vgl. Dries 2016; Pyta 2017) oder, in der Terminologie der Gestaltlehre des Husserl-Schülers und Vordenkers des NS-Rassismus Ludwig Ferdinand Clauß (1940), der „nordische Leistungsmensch“.<sup>13</sup>

Umgekehrt eröffnen jüngere Arbeiten auch auf die ‚Muselmänner‘ neue Perspektiven. In ihnen wird das Lager als, wenn auch extreme, Form menschlicher Sozialität beschrieben und der ‚Muselmann‘ als Teil einer vielgestaltigen und hochgradig differenzierten Lagergesellschaft (vgl. Aharony 2010; Botz 1996; Daxelmüller 1998; Pingel 1996; umfassend Suderland 2004 und 2009; Wachsmann 2015: 119 ff., 128 ff., 497–541. Zur Kritik an Suderland vgl. Becker 2013). Handlungsräume, ließe sich Arendt damit entgegenen, können qua Natalität überall entstehen, selbst dort, wo ihr ontologisches Fundament systematisch untergraben wird. Wer im Lager überleben wollte, musste sich sowohl mit den Mördern arrangieren als auch aktiv Widerstand leisten, zeigt Terrence Des Pres. Der Lageralltag sei von einem breiten „Strom der Aktivitäten“ (Des Pres 2008: 124) durchzogen gewesen, die von Diebstahl, Schmuggel, Manipulation und Sabotage bis hin zu jahrelangen Vorbereitungen von Häftlingsrevolten reichten, getragen von einem „Netz der Fürsorge und der Verbindlichkeit“ (ebd.: 152; kritisch dazu Kettner 2011), kurz: einem eng geknüpften, unter den gegebenen Überlebensbedingungen durchaus politischen „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“. Dafür spricht auch das Phänomen der *lagersprache*. Dennoch käme es trotz aller nachweisbaren Handlungsspuren, der Solidarität und des Widerstands in den Häftlingsgesellschaften einer begriffstheoretischen Überdehnung gleich, vom Lager als Handlungsraum im Sinne Arendts zu sprechen. Denn das Lager funktioniert bei Arendt topologisch „invers“ zur politischen Öffentlichkeit (Balke 2015: 139).<sup>14</sup> Orientiert man sich an Arendts Leitunterscheidungen, gilt hier offensichtlich „unumstößlich: *tertium non datur*“ (Herb/Gebhardt/Morgenstern 2014: 14, Hervorhebung im Original).

- 
- 13 Davon abgesehen läuft die Rede von den ‚lebenden Leichnamen‘ und ihre Charakterisierung als tierähnliche, auf das bloße Leben reduzierte Organismen wie im Fall der sprichwörtlichen Rädchen im Getriebe Gefahr, einer „unreflektierte[n] Täterperspektive“ Vorschub zu leisten – so der Einwand Harald Welzers (1994: 71) gegen die einschlägige Studie Wolfgang Sofskys (1993). Einen ähnlichen Vorwurf kann man auch gegen Giorgio Agambens Versuch erheben, den ‚Muselmann‘ als desubjektivierten „Nicht-Mensch[en]“ (Agamben 2003: 41) zum Ausgangspunkt einer Ethik nach Auschwitz zu machen. Zur Täterperspektive vgl. die Memoiren des ehemaligen Auschwitz-Kommandanten Rudolf Höß (2008: 173), der die ‚Muselmänner‘ dort als „willenlose Gespenster“ und „wandelnde Leichen“ bezeichnet. Wie erwähnt verwendet Arendt in den *Elements* gleichlautende Formulierungen (vgl. Arendt 1973: 441, 447, 455). Christian Volk (2007: 53 f.) macht darauf aufmerksam, dass Arendts Tätercharakterisierung „der Beschreibung der Lagerinsassen im Punkt der Selbst-losigkeit [...] gefährlich nahe kommt. Auch Eichmann war für Arendt ‚ohne Selbst‘“. Was Eichmanns Selbst-losigkeit nach Arendt jedoch von der der ‚lebenden Leichname‘ der Lager unterscheidet, sei seine aktive „Aufgabe des Selbstdenkens“ (ebd.: 67).
- 14 Ist das Lager der Ort, an dem das ‚nackte Leben‘ eingeschlossen, das heißt in Reinform konzentriert beziehungsweise hergestellt und schließlich ausgelöscht wird, so markiert die Öffentlichkeit ebenfalls einen „Ausnahmeraum“ (Balke 2015: 139), aus dem in diesem Fall das ‚nackte Leben‘ ausgeschlossen werde, „weil es einen unauflöselichen Streit in den Erscheinungsraum des Gemeinwesens hineinträgt, der mit den Mitteln des *acting in concert* nicht bearbeitet werden kann“ (ebd.: 140, Hervorhebung im Original). Peg Birmingham (2007: 770) betont demgegenüber, „that Arendt is well aware of an originary violence at the very heart of the Western political space, an exclusionary violence that dismisses the given, the realm of unqualified mere existence, from the boundaries of the political“. Für Birmingham (2006) werden daher gerade die Natalität und das mit ihr verbundene ‚Principle of Givenness‘ zum ontologischen Fundament der Menschenrechte.

Ohne Arendts methodische Prämisse – „Ich beginne immer alles [...], indem ich sage: A und B sind nicht dasselbe“ (Arendt 2005c: 114) – zu missachten, lässt sich mit Arendt und über sie hinaus aber auch nach totalitären Elementen und Tendenzen der Gegenwart fragen, die sich keiner strikten Logik fügen. Auf diese Weise wird Arendt mit sozialwissenschaftlichen Ansätzen ins Gespräch gebracht, die nach Verbindungslinien und Verschränkungen zwischen Totalitarismus und Nachkriegsmoderne, Zivilisation und Massengewalt suchen (vgl. etwa Bauman 2002; Joas/Knöbl 2008; Christ/Suderland 2014). Ein solches Vorgehen macht sich keiner begrifflichen Entgrenzung schuldig. Elemente des Totalitarismus seien „in der heutigen Welt [...] überall und nicht nur in totalitär regierten Ländern zu finden“, so Arendt (2005a: 943). Daher fordert sie (ebd.: 914), als „politisch wesentlichsten Maßstab für die Beurteilung von Ereignissen in unserer Zeit“ die Frage einzuführen, ob jene Ereignisse der Errichtung einer totalen Herrschaft Vorschub leisten oder nicht. Denn die Gefahr der totalitären Erfindung, Menschen überflüssig zu machen, sei es, „daß in einem Zeitalter rapiden Bevölkerungszuwachses und ständigen Anwachsens der Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit überall dauernd Massen von Menschen im Sinne utilitaristischer Kategorien in der Tat ‚überflüssig‘ werden“ (ebd.: 942). Unter diesen Umständen könnten sich die Lager auch heute „zweifelloso als eine Art Patentlösung für alle Probleme von Überbevölkerung und ‚Überflüssigkeit‘“ erweisen, befürchtet Arendt (ebd.).

In dieser Perspektive lässt sich der ‚Muselmann‘ als eine Sozialfigur begreifen, „mit de[r] wir weiterhin zu rechnen haben“ (Agamben 2003: 71), und die ‚Wüste‘ aus Arendts Topologie der Moderne als eine immanente, dynamische Instanz gegenwärtiger Welt-Verhältnisse. Wie der „irrsinnigen Massenfabrikation von Leichen“ in den nationalsozialistischen Lagern historisch gesehen die „Präparation lebender Leichname“ vorausgeht (Arendt 2005a: 921), werden auch heute überall auf der Erde permanent Menschen generiert, die man – so Arendts Formel – für das verfolgt, was sie sind, nicht für etwas, das sie getan haben oder an das sie glauben (vgl. ebd.: 560); Menschen, die irgendjemandem im Weg stehen, weil sie ihm ‚überflüssig‘ erscheinen. Zu den besonders Gefährdeten gehören nach Arendt die Staatenlosen, gegenwärtig circa zehn Millionen Menschen, sowie Flüchtlinge, aktuell knapp 60 Millionen Menschen (vgl. dazu Parekh 2008). Dazu lassen sich aber auch jene rechnen, die Judith Butler in Abgrenzung zu Giorgio Agamben treffend als „fallengelassene[s] Leben“ (Butler/Spivak 2011: 25) bezeichnet: Arbeitslose, Arme, sozial Deklassierte und Exkludierte, kurz die wachsende Menge „menschlichen Abfalls“ (Bauman 2005: 12; vgl. ausführlich dazu Hayden 2009: Kap. 2, sowie Meints-Stender 2007: 254 über Arendt als „kritische Theoretikerin der sozialen Exklusion avant la lettre“).

Zur heterogenen Masse der ‚weltlos‘ Gemachten gehören nach Arendt zum einen all jene, die „product of collective misfortune: economic and political catastrophe or deliberate state coercion“ sind (Baehr 2007: 16). Ihre „central experience“ ist Margaret Canovan (2000: 38) zufolge die Verlassenheit, die aus ihrer Entwurzelung und Überflüssigkeit resultiert. Zum anderen zählen auch jene modernen Massenmenschen dazu, die Arendt vor allem in *Vita activa* bespricht, aber bereits im Totalitarismusbuch im Blick hat. Arendt bezeichnet sie als ‚Spießer‘ beziehungsweise ‚Philister‘ (vgl. Arendt 2005a: 720 ff. sowie Arendt 1948b). Ihre einzige Sorge gelte dem eigenen Wohl und Wehe. Zwar lebt sie in einer materiell abgesicherten „Gesellschaft von Konsumenten“, seien dabei aber völlig voneinander isolierte, angstbestimmte Menschen ohne jedes *inter-esse* und damit höchst anfällig für totalitäre Versuchungen (vgl. Arendt 2005a: 663–702; 2002a: 150–

160; zu den totalitären Elementen des Kapitalismus vgl. Villa 2001). Beide Verzweigungen des Massediskurses finden sich – nicht ohne innere Widersprüche – bei Arendt ineinander verschränkt<sup>15</sup> und in beiden Fällen lautet ihre Diagnose ähnlich. Befindet sich der ‚Muselmann‘ buchstäblich nur einen letzten Schritt vor der Gaskammer, hält sich der Massenmensch (in der oben genannten zweifachen Bedeutung) gewissermaßen zum Transport verfügbar. Er ist der ‚Muselmann‘ im *potentialis*, ein Todgeweihter auf Abruf – sei es als Mitläufer totalitärer Bewegungen, die gemäß Arendt letztlich auch ihre eigenen Anhänger vernichtet, oder als deren erste Opfer. Allen diesen Menschen fehlt nach Arendt nicht allein ein angestammter Lebensraum, sondern das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“, die politische Öffentlichkeit, die sich über jenem wölbt und ihre Stimme vernehmbar macht. Als derart Obdachlose werden sie zur bio- beziehungsweise thanatopolitischen Verfügungsmasse.

#### 4. ...und die Ambivalenzen des Anfangs

Es gehört zu den unbestreitbaren Stärken Hannah Arendts, auf eminente Traditionsbrüche aufmerksam zu machen und gegen sozialwissenschaftliches Prozessdenken den Ereignischarakter gesellschaftlicher und insbesondere politischer Phänomene zu betonen. Soziologischen Großtheorien und Kontinuitätshypothesen fehlt dafür meist das analytische Sensorium. Im Gegensatz dazu öffnet Arendts Sozialphilosophie über die Grundbedingung der Natalität und den daraus abgeleiteten Handlungsbegriff „Tore für den Einfall des Neuen“ (Giesen 2010: 301). Doch auch die Natalität zeigt bei näherer Hinsicht ambivalente Züge.

Dass der Begriff bei Arendt geradezu „halsbrecherisch“ anmutet, hat bereits Hans Saner (1997: 109) bemerkt. Arendt greife einen Satz auf, der einen Mythos interpretiere, leite daraus eine Metaphysik des Anfangs und Anfangens ab und verknüpfe diese mit einem ontischen Geschehen (der Geburt), um schließlich aus diesem eine ontologische Struktur abzuleiten (Natalität), auf die sie eine Metapher („zweite Geburt“) aufpropfe: „Alles, was in der Schulphilosophie verboten ist, geschieht dabei. Sie denkt in Zirkeln, etwa wenn sie vom Anfang des Anfangens spricht; sie leistet sich Widersprüche zuhauf, und sie geht von einer *metabasis eis allo genos* zur nächsten munter voran“ (ebd.). Dies allerdings mit Bedacht, meint Saner, denn das Problem des Anfangs – Arendts Ausgangsfrage, wie überhaupt ein neuer Anfang möglich sein könne – sei, wie Arendt selbst bemerke, *per se* eine logisch unlösbare Aufgabe. Sie wolle ihre Einsicht in das Wesen des Anfangens daher auch nicht streng begründen, sondern „das Erlebnis der Evidenz vermitteln, die in ihr aufgeleuchtet ist, als sie den Satz des Augustinus las“ (ebd.).

Ist man von dieser Evidenzerfahrung überzeugt und sieht man ferner davon ab, dass gebürtige Wesen sowohl Anfänger sind als auch Angefangene,<sup>16</sup> bleibt die Frage offen, was ein *guter* Anfang ist. Dies lässt sich aus der Grundbedingung der Natalität nicht un-

15 Wie Peter Baehr (2007) meint, geht Arendts Massentheorie kaum über die pseudowissenschaftlichen Vorurteile Gustave Le Bons (1982) hinaus. Arendt verwende den unspezifischen Massebegriff aber vor allem deshalb, weil sie dem Klassenbegriff hinsichtlich des Aufstiegs des Nationalsozialismus in Deutschland keine Erklärungskraft zutraute. Zum klassischen Massediskurs und zu den Theorien der Massengesellschaft nach 1945 vgl. König (1992), der Arendts Auseinandersetzung mit der Masse (vgl. ebd.: 140 ff.) vor allem wegen ihrer Blindheit für zivilisations- und triebtheoretische Aspekte kritisiert.

16 „Nachträglichkeit, nicht Anfänglichkeit, ist im Widerspruch zu dem initiativen Pathos Hannah Arendts die Signatur des angefangenen Anfangs“, so der geburts-skeptische Ludger Lütkehaus (2006: 65).

mittelbar ableiten, weil sie selbst kein politisches oder moralisches Prinzip ist, sondern lediglich die Ermöglichungsbedingung politischen Handelns. „It would be indefensible to suggest or to imply that natality, of itself, is charged with moral content“, betont Patricia Bowen-Moore (1987: 143).<sup>17</sup> Aus diesem Grund – damit sie gutes von schlechtem Handeln unterscheiden kann – gibt es neben der initialen und der prozessualen Bestimmung des Handelns bei Arendt noch eine dritte, normative: Handeln im emphatischen Sinn ist revolutionäres *acting together* im Hinblick auf „die Gründung der Freiheit“ (Arendt 1965: 184, Hervorhebung im Original), das heißt von institutionellen Rahmenbedingungen und Fundamenten künftigen Handelns. Worum es, so Oliver Marchart, dem politischen Handeln „immer zugleich gehen muß, sind die *Bedingungen, unter denen Handeln als solches möglich oder unmöglich wird*“ (Marchart 2005: 94, Hervorhebung im Original). Wirkliches Handeln (und damit kann nur gutes Handeln gemeint sein, da es unwirkliches Handeln nicht gibt) sei stets „auf die Aktualisierung von Freiheit“ (ebd.: 136) bezogen und deshalb immer zugleich auch ein klein wenig revolutionär, „denn in jedem Handeln, das wirklich politisch ist, wird ein Neubeginn gesetzt“ (ebd.: 75). Bowen-Moore verweist in diesem Zusammenhang auf das Kriterium der Liebe zur Welt – *amor mundi*: „Yet, political natality, as Arendt understands it, should be characterized by a care for the world; it should be capable of calling us to moral and political courage“ (Bowen-Moore 1987: 143; vgl. auch Bowen-Moore 1989: 16 ff., 48–57). So gesehen kann der Nationalsozialismus unmöglich ein guter Anfang sein und erst recht nicht politisch im normativen Sinn des Begriffs. Ein guter Anfang verändert gemäß Arendt nicht nur die bestehende Welt und ihre politische Verfassung; er ist außerdem immer handlungsermöglichend, bestätigt damit die Grundbedingungen der Natalität und Pluralität und sichert ihr künftiges Bestehen. Deshalb stehen echte politische Anfänge und wirkliches politisches Handeln bei Arendt „dauernd dem totalitären Prozeß entgegen“ (Arendt 2005a: 941).

Doch bekanntlich ist menschliches Handeln qua Natalität immer auch ein existenzieller Zwang. Aufgrund unserer Gebürtlichkeit, die durch das Faktum der Geburt, das heißt einen Lebensvorgang *kat exochen* verbürgt ist, sind wir, schreibt Arendt in Anlehnung an Sartre, regelrecht „zur Freiheit *verurteilt*“ (Arendt 1979: 207, Hervorhebung im Original). Es gibt also nicht nur eine Aporie der Gründung – jede erfolgreiche Revolution muss ihr innerstes Prinzip, das gründende Anfängen, stillstellen, wenn sie auf Dauer Früchte tragen will (vgl. Arendt 1965: 298 f.) –, sondern auch eine Aporie der Natalität (zu den Aporien des Handelns vgl. Weißpflug/Förster 2011: 66 f.). Die angefangenen Anfängerinnen und Anfänger können nicht anders, als immer wieder anzufangen. Und dieser Zwang erstreckt sich ontologisch auf alle Anfänge. Wenn Arendt daher die menschliche Natur, genauer: die Grundbedingung der Natalität gegen den totalitären Prozess in Frontstellung bringt, begeht sie einen ähnlichen Fehler wie die von ihr scharf kritisierte behavioristische Sozialwissenschaft ihrer Zeit, der sie vorwarf, menschliche Handlungsfreiheit in Reiz-Reaktions-Schemata aufzulösen, das heißt Handeln aus dem menschlichen Verhalten herauszurechnen. Soll das menschliche Wesen so wenig festgelegt sein, dass es den Menschen ermöglicht, *alles* zu sein und zu tun, und ist ferner die Grundbedingung der Natalität dafür der ontologische Garant, dann kann auch der Totalitarismus nicht anders in die Welt gekommen sein als durch – Handeln.

17 Dana R. Villa (1996) sieht in der moralischen Neutralität (und Zweckfreiheit) des Anfangenkönnens gerade dessen Stärke, wohingegen Seyla Benhabib (2006: 302) in Arendts Denken die Abwesenheit „normativer[r] Rechtfertigung“ kritisiert.

Handeln bedeutet nach Arendt (1998: 1007, Hervorhebung im Original) ursprünglich „etwas Anfangen, wie das griechische Wort *arkhein* zum Ausdruck bringt, oder etwas in Bewegung setzen, was die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen *agere* ist“. Kann also ausgerechnet die maßgeblich von der jungen *lost generation* der um 1900 Geborenen getragene NS-Bewegung keine Anfänger voraussetzen und jeder Initiative entbehren? Stellt man sich auf den Boden von Arendts Natologie, folgt daraus logisch, dass die menschliche Natur (im Sinne der Grundbedingungen Natalität und Pluralität) dem totalitären Prozess andauernd widerspricht. Es folgt aber auch, dass sie in der Lage ist, eben diesen Prozess in Gang zu setzen. Wer sonst, wenn nicht geborene Anfänger, deren Anfangen unvorhersehbar ist, sollten auch den alle Neuanfänge bedrohenden, freies Handeln eliminierenden Anfang machen?

Im Gegensatz zur Russischen Revolution, deren Anfänge und deren Kopf Lenin sie durchaus zu würdigen weiß, schweigt Arendt sich in ihrem Revolutionsbuch über die *Revolution von rechts* (Freyer 1931) aus. Es gibt überhaupt nur eine Stelle, an der der Nationalsozialismus implizit erwähnt wird: im letzten Kapitel des Buchs, wo Arendt Jeffersons „Elementarrepubliken“ als Gegenkraft zur „gefährlichen Tendenz“ der Massengesellschaft beschwört, „pseudo-politische Massenbewegungen mitsamt den ihnen zugehörigen Eliteformationen zu erzeugen, die niemand gewählt hat und die sich auch nicht selbst konstituiert haben“ (Arendt 1965: 359). Alles, was Arendt über das NS-Regime sagt, läuft darauf hinaus, Hitlers Bewegung jede Handlungsfähigkeit abzusprechen, sinnbildlich verkörpert in der Nicht-Person Adolf Eichmann. Arendts an Le Bon angelehnte Massentheorie, ihre Kritik des modernen Massenmenschen, ihr Eichmannbild und ihre Leidenschaft für die griechische Antike vor Augen, lässt sich die Aporie des Anfangens des Nationalsozialismus mit den Worten des Zyklopen Polyphem in einem einzigen Satz formulieren: *Niemand* hat ihn angefangen (vgl. Arendt 2006: 101).

Der Totalitarismus wird von Arendt in jeder Hinsicht als Negation des Politischen und der damit verknüpften ontologischen Grundbedingung der Natalität konzipiert, als gleichsam naturhafter Prozess, der das „Zwischen“ verwüstet; als Versuch, Handeln (und die Macht der vielen Verschiedenen) in Herstellen (und die Gewalt des mit dem Stahlband des Terrors zu einem einzigen Gattungssubjekt zusammengeschlossenen Einen) zu transformieren, was sich in den einprägsamen Bildern des Sandsturms, der Maschine und der Rädchen im Getriebe niederschlägt und im Symbol des ‚Muselmanns‘ verdichtet. *De facto* aber wurde auch der Totalitarismus von geborenen Anfängern (und eher wenigen Anfängerinnen) angefangen.<sup>18</sup> „In other words, totalitarianism illustrated the human capacity to *begin*“, so Margaret Canovan (2000: 27, Hervorhebung im Original).

Auch wenn Arendts Diktum, Gewalt und Terror seien unfähig, ein neues Gemeinwesen zu errichten, sondern ließen nur „jenen ‚Sturm der Revolution‘ los, in dem die Baumeister mitsamt ihren Plänen untergehen“ (Arendt 1965: 268), den sozialtechnologischen und destruktiven Kern des Nationalsozialismus trifft, so hat ebenjener Sturm auch etwas mit der aporetischen Natur der Natalität und des Handelns zu tun. Denn das Handeln setzt nicht nur

18 In *Elemente und Ursprünge* zählt Arendt selbst eine ganze Reihe handlungswilliger Akteure auf, die nach politischen Neuanfängen lechzen: von nationalistischen Panbewegungen und dem Mob der SA über die ideologisch durchtränkten Eliten der „Generation des Unbedingten“ (Wildt 2002) bis hin zu imperialistischen Industriellen und Demokratieverächtern aller Couleur. Emanuel Faye (2012: 68) kritisiert in diesem Zusammenhang nicht nur, dass Arendt „ausschließlich essentialisierte soziale Gruppen“ behandle und die Schriften der NS-„Denker“, den ideologischen Faktor also, außer Acht lasse, sondern außerdem nicht untersuche, wie der Nationalsozialismus tatsächlich an die Macht kam.

einen neuen Anfang, sondern ist in der Lage „Vorgänge zu veranlassen, deren Ende ungewiß und unabsehbar ist, Prozesse einzuleiten, die man nicht rückgängig machen kann“ (Arendt 2002a: 295). Im Gegensatz zum Herstellen, das mit dem Produkt zum Ende kommt, nimmt das Handeln nicht nur kein Ende. Die „einmal entfesselten Prozesse des Getanen“ (ebd.: 297) sind in ihren Folgen unabsehbar; sie entfalten eine durch die Handelnden selbst nicht mehr kontrollierbare Eigendynamik. Zugespißt kann man daher sagen, dass es den Nationalsozialismus und seine politische Pathologie nicht allein kennzeichnet, die Grundbedingung der Natalität und das Handeln auszulöschen. Er trachtet zugleich danach, ihre ermöglichende, initiale Kraft und den Prozesscharakter des Handelns – „der gefährlichste[n] aller menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten“ (Arendt 2000a: 79) – zum weltzerstörenden Furor des permanenten Anfangens und zur Destabilisierung aller politischen Erscheinungs- beziehungsweise Freiheitsräume zu steigern. Beides ist Teil seines Handlungsprinzips, das seine spezifische Art und Weise ausmacht, einen neuen – freilich alle anderen Neuanfänge verschlingenden – Anfang zu setzen. Es lässt sich auf die einfache Formel bringen, „daß schlechthin alles möglich ist“ (Arendt 2005a: 907).

Nun ist Arendts emphatischer Begriff des Handelns gerade in Abgrenzung zum fatalen Politik(miss)verständnis des Totalitarismus unmittelbar einleuchtend. Gewalttätige, das heißt ‚stumme‘ Taten sind dezidiert un-, ja anti-politisch. Es geht in ihnen nicht darum, „neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen“ (Arendt 2002a: 252). Doch hält man mit guten Gründen an Arendts starker Unterscheidung fest, verdunkelt dies zwangsläufig den Aspekt des Anfangens des Nationalsozialismus und *im* Nationalsozialismus – und zugleich den grundsätzlich offenen Charakter von Natalität als existentieller Grundbedingung. Mehr noch: Werden Phänomene wie der Nationalsozialismus aus dem Raum des Politischen ausgeschlossen und ausschließlich unter ‚Herstellen‘ rubriziert, obwohl sie genau auf diesen Raum des „Zwischen“ abzielen und buchstäblich danach trachten, „daß die ganze Welt ein anderes Gesicht bekommt“ (Gross 1934: 28), verengt sich das Politische normativ auf jene Wenigen, denen es um die gemeinsame Welt und um das Handeln im emphatischen Sinn Arendts geht (so Balke 2015 und Brunkhorst 1994). Auf diese Weise geraten schließlich totalitäre Phänomene wie der Nationalsozialismus ungewollt zum ganz Anderen des Politischen.

Der Einwand lässt sich entschärfen, wenn man die Unvereinbarkeit von Natalität beziehungsweise Handeln und Nationalsozialismus auf der *normativen* Ebene situiert, auf der *deskriptiven*, phänomenalen Ebene, wo auch der Nationalsozialismus anfängt und selbst im Lager gehandelt wird, jedoch für Ambivalenzen, Übergänge und Mischformen sensibel bleibt. Dann erscheint ein Phänomen wie der Nationalsozialismus je nach Blickrichtung als Gegensatz zu einem anderen, als konträre Grenzfigur – „A und B sind nicht dasselbe“ (Arendt 2005c: 114) – oder als mit dem jeweils anderen verschränkt (vgl. dazu auch Young-Bruehl 2002: 575). Das Andere kann mit Arendt auf unterschiedlichen Ebenen und je nach Perspektive als Negation gedacht werden und zugleich als Dasselbe: Nationalsozialismus negiert Natalität, Handeln ist nicht Herstellen, Macht niemals Gewalt *versus* die Vernichtung von Pluralität ist immer auch eine Handlung, Herstellen manchmal auch Handeln, Macht gelegentlich Gewalt. Ohne Gewalt ist jede emanzipatorisch-republikanische Macht ebenso ohnmächtig, wie kein Gewaltregime in der Lage ist, dauerhaft auf die Zustimmung und die Initiative der Vielen zu verzichten.<sup>19</sup> Alles andere – die allzu saubere kategoriale

19 Denkt man politische Gewalt bei Arendt nur als Form des Herstellens (Sozialtechnologie) oder à la Max Weber als Struktur, dann bleibt ihr dynamischer, kreativer Aspekt und ihr zugrundeliegendes Prinzip –

Trennung, die normativ geleitete Unterscheidung – führt, wie in der Auseinandersetzung um die Einordnung und Bewertung des Nationalsozialismus häufig geschehen, nur dazu, Hitlers Regime gleichsam von der Geschichte der Moderne abzuspalten und neben den Kristallisationen seiner Elemente und zentralen Wesensmerkmalen die Anfänge und Übergänge nicht sehen zu wollen. Doch der Totalitarismus war keine überirdische Plage: „It was self-inflicted, the outcome of human actions“ (Canovan 2000: 35).

## 5. Schlussbetrachtung: Zwischen Natalität und ‚Muselmann‘

Vor diesem Hintergrund lassen sich Natalität und ‚Muselmann‘ als Ursache beziehungsweise Resultat von Ordnungsbildung beziehungsweise Ordnungszusammenbrüchen begreifen. Sie sind gleichsam die Extreme, in deren Mitte der prekäre, durch Rechtsordnungen eingehegte Ort des „Zwischen“, des Miteinander-Handelns in Arendts Sinn, liegt. Wie Christian Volk herausgearbeitet hat, ist „die Frage nach der Ordnung, genauer: der Rechtsordnung“ als Garant der „Spielregeln“ politischen Handelns „eine Kernfrage des Arendtschen Denkens“ (Volk 2010: 279). Natalität und ‚Muselmann‘ sind auf diese Kernfrage bezogen. Will man die rechtliche und politische Ordnung gegen das Eindringen oder die Ausbreitung von politischen Wüsten und die Produktion von ‚Muselmännern‘ schützen, hilft nur konsequentes Handeln – und das womöglich mit Gewalt, wie Hannah Arendt (2004) es während des Zweiten Weltkriegs in ihren Artikeln für den *Aufbau* gefordert hat. Verbürgt wird die Option ontologisch durch Natalität als Grundbedingung menschlicher Existenz. Sie ermöglicht die „Einschaltung“ in das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“. Das kann von bloßem Zuwiderhandeln (was auch Nichthandeln impliziert) bis hin zu Versuchen reichen, politische Neugründungen im Sinne Arendts anzustoßen. So verstanden sind Natalität beziehungsweise Handeln Vorbedingungen für politische und soziale Ordnungsbildungsprozesse, in Arendts Terminologie die Errichtung und (rechtliche wie politische) Stabilisierung von Gemeinwesen. Natalität garantiert ferner, dass ein Neubeginn selbst nach dem völligen Zusammenbruch aller gesellschaftlichen und politischen Institutionen und Strukturen, Gewissheiten und Moralvorstellungen grundsätzlich möglich bleibt.<sup>20</sup> Zugleich aber ist Natalität auch letzter Grund ebenjener Ordnungszusammenbrüche, gegen die sie von Arendt als Antidot eingeführt wird. Weil das natalitätsverbürgte Handeln grundlegend unberechenbar ist und fatale „Kettenreaktion[en]“ (Arendt 2002a: 237) auslösen kann, wird es im Sinne des *initium* zum Zündfun-

---

„Alles ist möglich“ – versteht. Zu Letzterem vgl. Arendt (2005a: 811, 907) sowie ausführlich Dries (2012: 342 ff.). Vgl. außerdem Brunkhorst (2014: 245–259), der Arendts Machtbegriff in vier aufeinander bezogene Aspekte auffächert, eine „innere Beziehung von Macht und (verschiedenen Formen der) Gewalt“ (ebd.: 248) bei Arendt ausmacht und schlussendlich für einen „Abschied von der Idee reiner, von allen Spuren der Gewalt freie[n] Macht“ (ebd.: 246) plädiert. Alfons Söllner weist darauf hin, dass Arendt einerseits auf der strikten analytischen Trennung zwischen Macht und Gewalt bestehe, andererseits aber „in jeder ihrer (natürlich nur angedeuteten) Realanalysen, sei sie historisch oder aktuell, nichts Eiligeres zu tun hat, als die notwendige Zusammengehörigkeit beider menschlichen ‚Aktivitäten‘ zu demonstrieren. Fast will es scheinen, als ob die zentrale Differenzierung – Gewalt als ‚instrumentales‘ versus Macht als ‚konsensuelles‘ politisches Handeln – nur dazu dient, um einmal ein böses, dann wieder das gute, in jedem Fall aber das unvermeidliche Zusammenspiel zweier ‚ursprünglicher‘ menschlicher Verhaltensweisen herauszustellen“ (Söllner 1993: 32).

20 Hier liegt die essentielle Bedeutung der Arendt’schen Reparaturmechanismen des Handelns: Verzeihen und Versprechen (vgl. Kap. 33 und 34 der *Vita activa* sowie Dürr 2009).



ken für Neugründungen und Verwüstungsprozesse gleichermaßen; es konstituiert die politische Ordnung wie auch ihr Anderes, was sich nicht zuletzt am Beispiel des nationalsozialistischen Totalitarismus zeigt.<sup>21</sup>

Dass Gebürtlichkeit keine ontologische Garantie gegen die totalitäre Versuchung des Handelns ist, sondern vielmehr selbst einer ihrer Ursprünge, liegt in der Natur menschlicher Grundbedingungen. Diese stecken einerseits als (notwendige) *conditio sine qua non* den Rahmen menschlicher Existenz auf der Erde ab und fungieren andererseits als (hinreichende) *conditio per quam*, implizieren also keine inhaltliche Festlegung auf bestimmte Arten und Weisen der Existenzführung und des Handelns. Natalität als Grundbedingung erweist sich vielmehr als ebenso grundlos wie der unergründliche – gleichermaßen notwendige wie unmögliche – Grundbegriff ‚Gesellschaft‘ in der Soziologie (vgl. Marchart 2013). Um zu beurteilen, ob ein Handeln *politisch* im Sinne Arendts ist, das heißt Freiheit begründend, oder aber Welt-zerstörend, kann nicht auf Natalität selbst als Kriterium zurückgegriffen werden. Klar bestimmbar ist hingegen ihr konträrer Gegenbegriff, abgeleitet vom Phänomen des ‚Muselmanns‘ (das als solches für den Gegenbegriff von Natalität eine ähnliche Funktion hat wie das Faktum der Geburt für die Natalität).<sup>22</sup> Politisches Handeln hat viele Gesichter, seine Negation vor allem eines. Stärker als den ‚Muselmann‘ kann man Menschen nicht von einer der wesentlichen Grundbedingung ihrer Existenz abtrennen. Andererseits bleibt der ‚Muselmann‘ als Resultat eines restlos entfesselten, radikal auf die Tätigkeitsformen des Arbeitens und Herstellens ausgreifenden Handelns<sup>23</sup> der Natalität auf paradoxe Weise verbunden: In den Lagern wird festgestellt, „was überhaupt möglich ist“, und der Beweis erbracht, „daß schlechthin alles möglich ist“ (Arendt 2005a: 907) – und zwar genau deshalb, *weil* Menschen gebürtliche Anfänger sind, die ihre ontologische Mitgift arbeitend und herstellend auch dazu einsetzen können, „Menschen in Exemplare der menschlichen Tierart zu verwandeln“ (ebd.: 934).

Zu diesem Ergebnis kommt auch Margaret Canovan (2000: 29), wenn sie schreibt, dass „Arendt presents the baffling paradox of a new phenomenon which at one and the same time illustrates human inventiveness and is dedicated to its destruction“. Beide – Natalität und ‚Muselmann‘ – markieren daher ordnungstheoretisch und anthropologisch betrachtet Extrempunkte, Natalität als ontologische Kategorie sogar in zweifacher Hinsicht (im Hinblick auf Unterbrechung und Neugründung wie auf Zerstörung und Verwüstung). Was Natalität zu leisten vermag, zeigt sich im politischen Gründungsakt von Gemeinwesen, im radikalen Neuanfang ebenso wie im totalitären Sandsturm und im ‚Muselmann‘, dem (gerade noch) lebendigen Symbol ihrer nahezu vollständigen Vernichtung. Der prekäre Ort des „Zwischen“, an dem Menschen sich gemäß Arendt als Personen begegnen, kann dann nur bestehen, wenn er vor den Abgründen des Handelns ebenso geschützt wird, wie er für die Initiative der Handelnden offengehalten werden muss. „Die von den Sterblichen zu ihrer po-

21 Auf die für Arendts Ordnungsdenken zentrale Kritik der Nation und des modernen kontinentaleuropäischen Staats als „Stabilitätsrisiko politischer Ordnung“ (Volk 2010: 21) kann hier nicht näher eingegangen werden.

22 Patricia Bowen-Moore sieht demgegenüber die von Hannah Arendts erstem Ehemann, Günther Anders, ins Zentrum philosophischer Auseinandersetzung gerückte Atombombe (vgl. Anders 2002: 233–308) als „natality’s deadliest enemy“ (Bowen-Moore 1987: 148; vgl. auch Bowen-Moore 1989: 130–135), was insofern stimmt, als dass mit der physischen Auslöschung potenziell aller Menschen auch die Natalität verschwindet.

23 Mary G. Dietz (2000: 98, Hervorhebung im Original) spricht von „obscene coupling of labor and work *in extremis*, where the routinized fabrication of corpses commingled with the instrumental cyclicity of extermination“.

tentiellen Unsterblichkeit erbaute Welt ist stets bedroht“, schreibt Arendt in ihrer nie vollendeten Einführung in die Politik – und zwar „von der Sterblichkeit derjenigen, die sie gebaut haben, und von der Gebürtlichkeit derjenigen, die kommen, um in ihr zu leben. In einem gewissen Sinne ist die Welt immer eine Wüste und bedarf derjenigen, die Anfangende sind, um neu begonnen werden zu können“ (Arendt zitiert nach Ludz 1993: 184). Man kann diese Bemerkungen mit Blick auf den letzten Satz – wie üblich – als Apologie des Neuanfangens lesen. Sie deutet jedoch zugleich den ambivalenten, den nicht präskriptiven Charakter der Grundbedingung der Natalität an. So sehr die Welt der Jungen, das heißt genauer: der *neoi* bedarf, um nicht zu erstarren, so sehr ist sie durch sie gefährdet, weil alles Handeln in seinen Konsequenzen unabsehbar ist – das der eher auf Erhalt des Bestehenden ausgerichteten Alten wie das der stets besonders handlungs- und veränderungsfreudigen Jungen: „Wir sind alle darauf angewiesen zu sagen: Herr vergib ihnen, was sie tun, denn sie wissen nicht, was sie tun. Das gilt für alles Handeln“ (Arendt 2005b: 72).

Daraus lassen sich zwei Aufgaben für die Sozial- und Gesellschaftstheorie ableiten: Zum einen liegt nahe, Hannah Arendts natologischen Beitrag zu einer Theorie der „Kreativität des Handelns“ (Joas 1992) auszubuchstabieren, die gegen sozialwissenschaftlich dominantes Prozessdenken und Kontinuitätshypothesen aller Art den Aspekt der „Einschaltung“ und des Neuen in all seinen – auch aporetischen – Konsequenzen ernst nimmt.<sup>24</sup> Daran anknüpfend und im Hinblick auf aktuelle biopolitische Debatten wären alle Überlegungen Arendts zusammenzuführen, die den ‚Muselmann‘ zu einer Sozialfigur der Gegenwart machen. Damit ließe sich nach totalitären Elementen und Ursprüngen fahnden, die, anders als etwa der islamistische Terrorismus, keine neuartigen totalitären Phänomene darstellen (vgl. dazu Baehr 2010: 139–144; Young-Bruehl 2002), sondern sich vielmehr auf dem Boden demokratisch verfasster ‚moderner‘ Gesellschaften und infolge globaler Interdependenzen kristallisieren. Ansatzpunkte dazu liefern Arendts Analysen der Menschenrechte und der Staatenlosigkeit ebenso wie ihre Überlegungen zur Produktion ‚überflüssiger‘ Menschen in der *Jobholder society*. Spitzt man Arendts Modernekritik derart zu, so zeigt sich auch die Gegenwart mit (prospektiven) ‚Muselmännern‘ bevölkert. Deshalb – weil gewisse Elemente und Ursprünge des Totalitarismus, weil ferner auch dessen ‚Erfindungen‘ überdauern, ist die Welt noch immer von „verwüstenden Sandstürmen“ (Arendt 2005a: 978) bedroht. Sinnvoll können diese – alten und neuen – Bedrohungen nur gedacht werden, wenn man dazu sowohl Hannah Arendts eindeutige begriffliche Unterscheidungen als auch ihren Sinn für Paradoxien, Ambivalenzen und Grautöne in Stellung bringt.

## Literatur

- Agamben, Giorgio, 2003: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt (Main).
- Aharony, Michal, 2010: Hannah Arendt and the Ideal of Total Domination. In: Holocaust and Genocide Studies 24 (2), 193–224. <https://doi.org/10.1093/hgs/dcq023>
- Aharony, Michal, 2013: Über das Lager – die Vernichtung des Menschen als Menschen in der Totalen Herrschaft. In: Julia Schulze Wessel / Christian Volk / Samuel Salzborn (Hg.), Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts, Wiesbaden, 95–118. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-19829-3\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-531-19829-3_5)

24 Hans Joas erwähnt Arendt in seiner an den amerikanischen Pragmatismus anknüpfenden Studie zustimmend, ohne sich näher mit ihr zu befassen (vgl. ebd.: 171 ff.). Zum Problem der Identifikation beispiellos neuer Ereignisse in den Sozialwissenschaften vgl. Baehr (2010: 133–139).

- Anders, Günther, 2002: Die Antiquiertheit des Menschen 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 2. Auflage, München.
- Arendt, Hannah, 1948a: Konzentrationslager. In: Dies., *Die Wandlung* 3 (1), 309–330.
- Arendt, Hannah, 1948b: Organisierte Schuld. In: Dies., *Sechs Essays*, Heidelberg, 33–47.
- Arendt, Hannah, 1965: *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah, 1973: *The Origins of Totalitarianism*. New Edition with Added Prefaces, New York, NY.
- Arendt, Hannah, 1979: *Vom Leben des Geistes*, Bd. II: *Das Wollen*, München.
- Arendt, Hannah, 1989a: Die vollendete Sinnlosigkeit. In: Dies., *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare* 1, hg. v. Eike Geisel und Klaus Bittermann, Berlin, 7–30.
- Arendt, Hannah, 1989b: Das Bild der Hölle. In: Dies., *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare* 1, hg. v. Eike Geisel und Klaus Bittermann, Berlin, 49–62.
- Arendt, Hannah, 1993: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hg. v. Ursula Ludz, München.
- Arendt, Hannah, 1998: Arbeiten, Herstellen, Handeln. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (6), 997–1009. <https://doi.org/10.1524/dzph.1998.46.6.997>
- Arendt, Hannah, 2000a: Natur und Geschichte. In: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Ludz. 2. durchgesehene Auflage, München, 54–79.
- Arendt, Hannah, 2000b: Freiheit und Politik. In: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Ludz. 2. durchgesehene Auflage, München, 201–226.
- Arendt, Hannah, 2002a: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Arendt, Hannah, 2002b: *Denktagebuch*, hg. v. Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenhang mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden, München.
- Arendt, Hannah, 2004: Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung ‚Aufbau‘ 1941–1945, hg. v. Marie Luise Knott, München.
- Arendt, Hannah, 2005a: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 10. Auflage, München.
- Arendt, Hannah, 2005b: Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: Dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. v. Ursula Ludz, München, 46–72.
- Arendt, Hannah, 2005c: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto. In: Dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. v. Ursula Ludz, München, 73–115.
- Arendt, Hannah, 2006: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Aus dem Nachlass hg. v. Jerome Kohn, München.
- Arendt, Hannah / Jaspers, Karl, 1985: *Briefwechsel 1926–1969*, hg. v. Lotte Köhler und Hans Saner, München.
- Baehr, Peter, 2002: Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology. In: *American Sociological Review* 67 (6), 804–831. <https://doi.org/10.2307/3088971>
- Baehr, Peter, 2007: The ‚Masses‘ in Hannah Arendt’s Theory of Totalitarianism. In: *The Good Society* 16 (2), 12–18. <https://doi.org/10.1353/gso.0.0025>
- Baehr, Peter, 2010: *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*, Stanford.
- Balke, Friedrich, 2015: ‚Zaun des Gesetzes‘ und ‚eisernes Band‘. Zur politischen Topologie bei Hannah Arendt. In: Ludger Schwarte (Hg.), *Auszug aus dem Lager. Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie*, Bielefeld, 133–143.
- Baumann, Zygmunt, 2002: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Baumann, Zygmunt, 2005: *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg.
- Becker, Michael, 2013: ‚Social scientists, being normal men, will have great difficulties to understand...‘. Bemerkungen zur Rezeption der nationalsozialistischen Konzentrationslager in der deutschen Soziologie. In: Roman Fröhlich / Mira Jovanović-Ratković / Cornelia Siebeck / Frank Wiedemann (Hg.), *Zentrum und Peripherie. Die Wahrnehmung der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, Berlin, 97–135.
- Benhabib, Seyla, 2006: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt (Main).
- Birmingham, Peg, 2006, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington.

- Birmingham, Peg, 2007: The An-Archic Event of Natality and the ‚Right to Have Rights‘. In: *Social Research* 74 (3), 763–776.
- Birmingham, Peg, 2010: Hannah Arendt: Rethinking the Political. In: David Ingram (Hg.), *Critical Theory to Structuralism: Philosophy, Politics, and the Human Sciences (The History of Continental Philosophy, Vol. 5)*, Durham, 133–153.
- Botz, Gerhard, 1996: Binnenstrukturen, Alltagsverhalten und Überlebenschancen in Nazi-Konzentrationslagern. In: Robert Streibel / Hans Schafranek (Hg.), *Strategie des Überlebens. Häftlingsgesellschaften in KZ und GULag*, Wien, 45–71.
- Bowen-Moore, Patricia, 1987: Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt. In: James W. Bernauer (Hg.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, MA, 135–156.
- Bowen-Moore, Patricia, 1989: Hannah Arendt’s Philosophy of Natality, Basingstoke.  
<https://doi.org/10.1007/978-1-349-20125-9>
- Broszat, Martin, 1985: Grundzüge der gesellschaftlichen Verfassung des Dritten Reiches. In: Ulrich Herrmann (Hg.), ‚Die Formung des Volksgenossen‘. Der ‚Erziehungsstaat‘ des Dritten Reiches, Weinheim / Basel, 25–39.
- Browning, Christopher, 1992: *Ordinary men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, NY.
- Bröckling, Ulrich / Dries, Christian / Leanza, Matthias / Schlechtriemen, Tobias, 2015: Das Andere der Ordnung denken. Eine Perspektivverschiebung. In: Dies. (Hg.), *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerswist, 9–52.
- Brumlik, Micha, 2007: Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin, 311–329.
- Brunkhorst, Hauke, 1994: ‚Aller Gehorsam ruht im Grunde auf Meinung‘. Hannah Arendts ambivalenter Begriff der Öffentlichkeit. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3, 349–357.
- Brunkhorst, Hauke, 2014: *Kritik und kritische Theorie*, Baden-Baden.  
<https://doi.org/10.5771/9783845242668>
- Butler, Judith / Spivak, Gayatri Chakravorty, 2011: *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, Zürich.
- Canovan, Margaret, 2000: Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment. In: Dana Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 25–43.  
<https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.002>
- Cesarani, David, 2007: *Becoming Eichmann. Rethinking Life, Crimes, and Trial of a ‚Desk Murderer‘*, Boston, MA.
- Christ, Michaela / Suderland, Maja, 2014 (Hg.): *Soziologie und Nationalsozialismus – Positionen, Debatten, Perspektiven*, Berlin.
- Clauß, Ludwig F., 1940: *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*. 14. umgearbeitete Auflage, München / Berlin.
- Daxelmüller, Christoph, 1998: Kulturelle Formen und Aktivitäten als Teil der Überlebens- und Vernichtungsstrategie in den Konzentrationslagern. In: Ulrich Herbert / Karin Orth / Christoph Dieckmann (Hg.), *Die nationalsozialistischen Konzentrationslager. Entwicklung und Struktur, Band 2*, Göttingen, 983–1105.
- Des Pres, Terrence, 2008: *Der Überlebende – Anatomie der Todeslager*, Stuttgart.
- Dietz, Mary G., 2000: Arendt and the Holocaust. In: Dana Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 86–109. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.005>
- Dries, Christian, 2012: Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas, Bielefeld.  
<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496>
- Dries, Christian, 2016: ‚Was nationalsozialistisch ist oder nicht, wird im Einzelfall entschieden‘. Hans Frank und die nationalsozialistische Urteilstkraft. In: Werner Konitzer / David Palme (Hg.), ‚Arbeit‘, ‚Volk‘, ‚Gemeinschaft‘. Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus, Frankfurt (Main) / New York, NY, 171–190.
- Dürr, Thomas, 2009: *Hannah Arendts Begriff des Verzeihens*, Freiburg.

- Eitinger, Leo, 1980: The Concentration Camp Syndrome and its Late Sequelae. In: Joel E. Dimsdale (Hg.), *Survivors, Victims, and Perpetrators. Essays on the Nazi Holocaust*, New York, NY, 127–162.
- Faye, Emmanuel, 2012: Nationalsozialismus und Totalitarismus bei Hannah Arendt und Aurel Kolnai. In: *theologie.geschichte Beiheft* 5, 61–82.
- Frank, Hans, 1941: Technik des Staates. Rede über die Grundsätze der Verwaltungsreform und der Verwaltungswissenschaft. In: *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht* 8, 2–6.
- Freyer, Hans, 1931: *Revolution von rechts*, Jena.
- Friedländer, Saul, 2006: *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Vernichtung: 1939–1945*, München.
- Giesen, Bernhard, 2010: *Zwischenlagen. Das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit*, Weilerswist.
- Gross, Walter, 1934: *Rassenpolitische Erziehung*, Berlin.
- Gutman, Israel, 1993: Muselmann. In: Eberhard Jäckel / Peter Longerich / Julius H. Schoeps (Hg.), *Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden*, Band II, Berlin, 977–978.
- Gündoğdu, Ayten, 2011: ‚Perplexities of the rights of man’: Arendt on the aporias of human rights. In: *European Journal of Political Theory* 11 (1), 4–24. <https://doi.org/10.1177/1474885111417781>
- Harten, Hans-Christian, 1993: Rasse und Erziehung. Zur pädagogischen Psychologie und Soziologie des Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 39 (1), 111–134.
- Hayden, Patrick, 2009: *Political Evil in a Global Age. Hannah Arendt and International Theory*, New York, NY / London.
- Herb, Karlfriedrich / Gebhardt, Mareike / Morgenstern, Kathrin, 2014: *Gegenwärtig sein – Hannah Arendt neu denken*. In: Dies. (Hg.), *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*, Frankfurt (Main) / New York, NY, 9–24.
- Herbert, Ulrich, 1996: *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft*, Bonn.
- Herbert, Ulrich, 2015: *Holocaust-Forschung in Deutschland: Geschichte einer schwierigen Disziplin*. In: Frank Bajohr / Andrea Löw (Hg.), *Der Holocaust. Ergebnisse und neue Fragen der Forschung*, Frankfurt (Main), 31–79.
- Herbert, Ulrich / Orth, Karin / Dieckmann, Christoph, 1998 (Hg.): *Die nationalsozialistischen Konzentrationslager 1933 bis 1945. Entwicklung und Struktur*, 2 Bände, Göttingen.
- Hördler, Stefan, 2015: *Ordnung und Inferno. Das KZ-System im letzten Kriegsjahr*, Göttingen.
- Höß, Rudolf, 2008: *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*, hg. v. Martin Broszat. 21. Auflage, München.
- Janka, Franz, 1997: *Die braune Gesellschaft. Ein Volk wird formatiert*, Stuttgart.
- Joas, Hans, 1992: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt (Main).
- Joas, Hans / Knöbl, Wolfgang, 2008: *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt (Main).
- Kateb, George 2000: Political action: its nature and advantages. In: Dana Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 130–148. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.007>
- Kershaw, Ian, 1999: *Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick*, Reinbek bei Hamburg.
- Kettner, Fabian, 2011: Empathie und Erfahrung. Der Blick auf die Überlebenden in der Debatte zwischen Bruno Bettelheim und Terrence Des Pres. In: Falko Schmieder (Hg.), *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*, München, 165–188.
- König, Helmut, 1992: *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg.
- Kühl, Stefan, 2014: *Ganz normale Organisationen. Zur Soziologie des Holocaust*, Berlin.
- Langbein, Hermann, 1995: *Menschen in Auschwitz*, Wien / München.
- Le Bon, Gustave, 1982: *Psychologie der Massen*. 15. Auflage, Stuttgart.
- Loick, Daniel, 2012: Lager. In: Nadine Marquardt / Verena Schreiber (Hg.), *Ortsregister. Ein Glossar zu Räumen der Gegenwart*, Bielefeld, 166–170. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419687.166>

- Ludz, Ursula, 1993: Zweiter Teil. Kommentar der Herausgeberin. In: Hannah Arendt. Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hg. v. Ursula Ludz, München, 135–187.
- Lütkehaus, Ludger, 2006: Natalität. Philosophie der Geburt, Zug.
- Marchart, Oliver, 2005: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien.
- Marchart, Oliver, 2011: Natalität / Anfängen. In: Wolfgang Heuer / Bernt Heiter / Stefanie Rosenmüller (Hg.), Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar, 299–300.
- Marchart, Oliver, 2013: Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin.
- Meints-Stender, Waltraud, 2007: Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, Berlin, 251–258.
- Oschlies, Wolf, 1984: ‚Lagersprache‘. Zur Theorie einer KZ-spezifischen Soziolinguistik. In: Friedhelm Beiner (Hg.), Janusz Korczak. Zweites Wuppertaler Korczak-Kolloquium 1984, Wuppertal, 260–287.
- Parekh, Serena, 2008: Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights, New York, NY / London.
- Pingel, Falk, 1996: Individuelle und kollektive Überlebensstrategien im Konzentrationslager. In: Robert Streibel / Hans Schafranek (Hg.), Strategie des Überlebens. Häftlingsgesellschaften in KZ und Gulag, Wien, 92–123.
- Pyta, Wolfram, 2017: Verwaltungskulturen im NS. In: Zeitschrift für Ideengeschichte XI/1, 41–46. <https://doi.org/10.17104/1863-8937-2017-1-41>
- Roviello, Anne-Marie, 2007: The Hidden Violence of Totalitarianism. The Loss of the Groundwork of the World. In: Social Research 74 (3), 923–930.
- Ryn, Zdzisław / Kłodziński, Stanisław, 1987: An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des ‚Muselmanns‘ im KZ. In: Hamburger Institut für Sozialforschung (Hg.), Die Auschwitz-Hefte, Band 1. Texte der polnischen Zeitschrift ‚Przegląd Lekarski‘ über historische, psychische und medizinische Aspekte des Lebens und Sterbens in Auschwitz, Weinheim / Basel, 89–154.
- Saner, Hans, 1997: Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt. In: Daniel Ganzfried / Sebastian Hefti (Hg.), Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, Hamburg, 103–119.
- Schulze Wessel, Julia / Volk, Christian / Salzborn, Samuel, 2013: Ambivalenzen der Ordnung – Der Staat im Denken Hannah Arendts. Einleitung. In: Dies. (Hg.), Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts, Wiesbaden, 7–14.
- Skitolsky, Lissa, 2012: Tracing Theory on the Body of the ‘Walking Dead’: Der Muselmann and the Course of Holocaust Studies. In: Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, 30 (2), 74–90. <https://doi.org/10.1353/sho.2012.0053>
- Sofsky, Wolfgang, 1993: Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager, Frankfurt (Main).
- Söllner, Alfons, 1990: Hannah Arendt: ‚Vita activa oder Vom tätigen Leben‘ – Ein Lektüreversuch. In: Helmut König / Bodo von Greiff / Helmut Schauer (Hg.), Sozialphilosophie der industriellen Arbeit, Leviathan Sonderheft 11, Opladen, 200–226. [https://doi.org/10.1007/978-3-663-01683-0\\_10](https://doi.org/10.1007/978-3-663-01683-0_10)
- Söllner, Alfons, 1993: ‚... und Hannah Arendt?‘ In: Mittelweg 36 (2), 30–35.
- Stangneth, Bettina, 2011: Eichmann vor Jerusalem. Das unbehellte Leben eines Massenmörders, Zürich.
- Steber, Martina / Gotto, Bernhard, 2014 (Hg.): Visions of Community in Nazi Germany. Social Engineering and Private Lives, Oxford.
- Steinhaus, Hubert, 1985: Die nihilistische Utopie – der nationalsozialistische Mensch. In: Ulrich Herrmann (Hg.), ‚Die Formung des Volksgenossen‘. Der ‚Erziehungsstaat‘ des Dritten Reiches, Weinheim / Basel, 105–116.
- Sunderland, Maja, 2004: Territorien des Selbst. Kulturelle Identität als Ressource für das tägliche Überleben im Konzentrationslager, Frankfurt (Main) / New York, NY.
- Sunderland, Maja, 2009: Ein Extremfall des Sozialen. Die Häftlingsgesellschaft in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern, Frankfurt (Main) / New York, NY.
- Traverso, Enzo, 2000: Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah, Hamburg.

- Villa, Dana R., 1996: Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton, NJ.
- Villa, Dana R., 2001: Totalitarianism, Modernity, and Tradition. In: Steven E. Aschheim (Hg.), Hannah Arendt in Jerusalem, Berkeley / Los Angeles, 124–145.  
<https://doi.org/10.1525/california/9780520220560.003.0008>
- Volk, Christian, 2007: Hannah Arendt über das Böse und die Zukunft des Politischen. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 16 (1), 52–77.
- Volk, Christian, 2010: Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts, Baden-Baden. <https://doi.org/10.5771/9783845221601>
- Volpi, Franco, 2007: Hannah Arendts Rehabilitierung der Praxis. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 16 (1), 78–91.
- Wachsmann, Nikolaus, 2015: KL. A History of the Nazi Concentration Camps, New York, NY.
- Welzer, Harald, 1994: ‚Verweilen beim Grauen‘. Bücher über den Holocaust. In: Merkur 48 (1), 67–72.
- Wildt, Michael, 2002: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes, Hamburg.
- Young-Bruehl, Elisabeth, 2002: On the Origins of a New Totalitarianism. In: Social Research, 69 (2), 567–578.